

Mesa redonda: Diálogo entre agnósticos y creyentes en España

A propósito de la presentación del libro de Glez. Faus y Sotelo: *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente*

C.M.U. Loyola, 20 nov. 2002

SOBRE LA RELIGIÓN COMO FORMA DE VIDA INMUNE A LA CRÍTICA RACIONAL

Stella Villarrea

1. Presentación

Agradezco sinceramente la invitación a participar en este encuentro. La lectura del libro de González Faus y Sotelo ha sido una de las más estimulantes en mucho tiempo, y la he vivido como un regalo. Claro que el entusiasmo duró sólo hasta que tuve que empezar a pensar en cómo contribuir a esta mesa redonda. Sin haber superado todavía el vértigo de hablar de estos temas, creo haberle encontrado también su lado fascinante. Por todo ello, me alegra que se me permita compartir algunas ideas hoy aquí.

2. La religión como forma de vida

Hay una diferencia esencial entre el lenguaje empírico o científico y el lenguaje religioso. Las proposiciones científicas describen hechos y son susceptibles de ser verdaderas o falsas, probadas o falseadas. De ellas cabe predicar conocimiento. En cambio, las proposiciones religiosas no parecen describir hechos ni corresponder a estados de cosas. El discurso religioso no es propiamente verdadero o falso, justificable o injustificable; no tiene, por consiguiente, que ver con el conocimiento.

El lenguaje religioso más que describir cómo es el mundo, describe cómo es la persona que lo utiliza o, dicho de otro modo, cuál es la relación de esa persona con el mundo o la vida. Así, las proposiciones religiosas contienen actitudes personales hacia

la vida. Creer en Dios es, en palabras de Wittgenstein, “un compromiso apasionado con un sistema de referencia”.

Esto significa que debe haber una coherencia entre usar el lenguaje religioso y vivir de cierta manera. La validez o invalidez de una creencia religiosa no está en su relación con la verdad, sino en su utilización por un sujeto determinado en un contexto determinado. Una proposición religiosa es válida cuando su uso remite al sistema de referencia adecuado, cuando sintoniza o indica la forma de vida que le corresponde.

De lo anterior se deduce que la comprensión de las proposiciones religiosas es una cuestión de racionalidad o inteligencia práctica. Si la proposición religiosa la dice alguien que vive de acuerdo con su fe, entonces tiene sentido y se entiende; en cambio, si la expresa alguien cuya forma de vida no casa con lo que la proposición implica, entonces es absurda e incomprensible. La legitimidad lingüística y teórica deriva pues de la legitimidad práctica. Es en este sentido en el que la creencia religiosa implica un compromiso, vinculación u obligación en relación con las prácticas cotidianas. Por ejemplo, creer que Jesús es el Dios de los pobres se traduce en un esfuerzo por comportarse de una determinada manera y, sobre todo, no de otra.

A partir de aquí, la cuestión de qué sea exactamente la forma de vida religiosa, es decir de en qué consistan en concreto las prácticas del creyente, se vuelve entonces ineludible. Pues sólo si verdaderamente hay algo característico en el lenguaje religioso, sólo si las formas de vida que comporta son exclusivas de él, tiene sentido el planteamiento que aquí hemos presentado. Volveremos sobre este asunto al final de esta exposición.

En definitiva, las creencias religiosas no son conocimientos, pues no satisfacen la condición de ser verdaderas o falsas, ni la de estar justificadas o injustificadas – tanto la creencia como su carencia son ambas razonables–. Son, pues, otra cosa, que hemos descrito como el compromiso apasionado con un modo de vida. En la formulación de González Faus, esto se expresa diciendo que el origen de las creencias religiosas radica en las emociones, afectos, sentimientos o pasiones. Y nos dice que con ello quiere indicarnos que su fundamento no es la verdad sino el amor (a Dios y de Dios).

3. Dificultades

La explicación del fenómeno religioso como una forma de vida que tiene su origen en la afectividad más que en la razón es, desde luego, interesante. Sin embargo, no estoy segura de que este planteamiento evite ciertas dificultades. En lo que sigue voy a exponer dos de ellas.

a) La primera hace relación a la tesis de que la religión como forma de vida es inmune a la crítica racional.

Creo que es acertado decir que la fe religiosa no consiste tanto en aceptar una serie de doctrinas como en adherirse a una forma de vida. Pero, ¿implica esto que las creencias religiosas son inmunes a la crítica racional? Pienso que no.

En primer lugar, porque las creencias religiosas están sujetas a la lógica. Por utilizar la formulación de Iris Murdoch: “Si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana” (Murdoch, *Henry y Cato*, 192). Lo cual comporta “O Cristo ha resucitado, o nuestra fe es vana”.

En segundo lugar, porque afirmar que la fe religiosa es un compromiso con una forma de vida, no implica que una forma de vida no pueda incluir creencias históricas (como que Cristo murió en la cruz) o metafísicas (que Cristo resucitó), y no implica por tanto que esas creencias no puedan ser falsas o contradictorias.

En tercer lugar, porque no estoy segura de que no haya un elemento de presunta verdad en la postura creyente. Esto es, que cuando el creyente describe su postura como la integración coherente en un sistema vital de referencia, no incorpore también un juicio epistémico sobre ese sistema como más verdadero o de mejor calidad ontológica y epistémica que otros. Creo que para el creyente los hechos son importantes. ¿Estaría dispuesto a renunciar a “Dios existe” como un hecho, y traducir ese enunciado a una declaración sobre su actitud ante la vida, por ejemplo, a una descripción de hábitos psicológicos, sociales o afectivos? ¿Es factible describir la creencia religiosa como una teoría sobre la vida no basada en hechos sino en, digamos, exclusivamente valoraciones? No estoy segura.

b) La segunda dificultad tiene que ver con la tesis del origen o fundamentación afectiva de las creencias religiosas.

La apelación a la afectividad pretende colocar las creencias religiosas (también las agnósticas) fuera del alcance de la crítica racional. Como ya he explicado, no estoy segura de que esto sea completamente correcto. Pero incluso suponiendo que lo fuera, todavía sería posible imaginar algo así como una crítica emocional o afectiva. (Como la que ofrece Freud: creer en Dios es no desembarazarse de la necesidad de protección de un padre, o de que haya alguien que nos quiera y nos defienda.)

No es fácil ver qué condiciones de posibilidad tendría este tipo de crítica. Podría, por ejemplo, estar basada en el juicio sobre tipos de vida, esto es, en algo así como una jerarquía de formas de vida. Desde luego, esto tiene el problema de la validez o fundamento del criterio que utilizamos para establecer la ordenación o clasificación. Lo cual implicaría en último término la necesidad de justificar la forma de vida o el sistema de referencia por apelación a los hechos, algo que, según hemos visto, precisamente rechaza la perspectiva que se ha adoptado aquí.

5. La experiencia vital

En cualquier caso, recordemos que la fundamentación de lo religioso en la afectividad surge de la duda o posición escéptica que rodea necesariamente estos asuntos. Como se dice en el libro, la duda es el espacio común que compartimos agnósticos y creyentes. La superación de la duda no se logra por la razón sino por el amor, se dice entonces. Algo así como “Ama, aunque no comprendas”.

A mí me ha llamado la atención reparar en que la duda no es ya por sí sola agnosticismo; el creyente sincero está también en ella. Luego decantarse como agnóstico o como creyente es independiente o posterior a la duda. Por ello, quizá sea desde la óptica de lo que movilizan experiencias como el sufrimiento, el dolor, la alegría, el amor o el disfrute de la belleza como podamos arrojar más luz sobre la creencia en Dios o su carencia. Al menos, ésta es una de las propuestas que se avanzan en este libro. Por mi parte, pienso que con lo que nos encontramos entonces es con que

tanto la reflexión como la emoción resultan de la experiencia vital, y que ésta es, en último término, un lecho u horizonte que aunque es inexplicable (no cabe de ello demostración) resulta, en cambio, narrable (permite su descripción).

6. Diálogo y comunicación

Llegamos así al tema del sentido y finalidad que pueden tener el encuentro y la conversación entre agnósticos y creyentes.

En un primer momento, el tipo de encuentro que se propuso fue uno basado en los razonamientos, justificaciones o apoyos racionales que tienen una y otra postura. De ahí el subtítulo del libro “Razones del agnóstico y del creyente”. Desde luego, la vía de las razones es necesaria. Aclarar los contenidos de las creencias agnósticas y religiosas, localizar las premisas sobre las que cada una descansa, y analizar cuáles se comparten y cuáles no, es una tarea imprescindible.

Con todo, no creo que la vía de las razones deba agotar el espacio del diálogo, ni siquiera que constituya lo más esencial de éste. Su complemento y, a veces, sustituto es la vía de la narración de las propias experiencias. La conversación entre creyentes y agnósticos puede muy bien construirse a partir de la descripción de lo que nos pasa, nos gusta, nos motiva, nos llama la atención, nos importa, nos interesa, etc. Al igual que escuchamos a quien nos relata un viaje a un país desconocido, escuchamos a quien nos habla sobre un enfoque vital que, si bien no es el nuestro, nos permiten entender mejor la vida humana. A las personas nos gusta que nos cuenten historias, más aún si éstas nos ayudan a enriquecernos, y a incorporar nuevas perspectivas sobre nosotros mismos y los de alrededor. La narración de la experiencia personal sería entonces un espacio privilegiado para el diálogo entre creyentes y agnósticos.

7. Condiciones de posibilidad del diálogo

Ahora bien, ¿qué condiciones de posibilidad tiene un diálogo de estas características? En primer lugar, la conversación auténtica implica no presuponer que

sabemos de antemano en qué consiste la vida del otro, pues cada otro es diferente. Quizá el diálogo entre creyentes y agnósticos en España no fluya porque hemos encasillado mutuamente las posiciones, achicándolas y reduciéndolas a tópicos. En realidad, las posiciones nunca son tan simples, sobre todo cuando las contemplamos como formas de vida que cada cual lleva a la práctica de manera individual y, por tanto, distinta. De ahí que el suelo del diálogo se fertilice al recordar que no se trata sólo de nuestras posturas, sino de nuestras vidas; que lo importante no está únicamente en las posiciones teóricas, sino también en las vidas que se desarrollan con ellas.

Por último, el diálogo tiene como condición de posibilidad la premisa de la inteligibilidad. Al fin y al cabo, sólo sobre la base de la comprensión de lo que el otro dice, cabe plantear la conversación. En este punto surge sin embargo la gran dificultad del planteamiento que aquí se ha seguido. Pues si, como se ha supuesto, la creencia religiosa y la agnóstica remiten a formas de vida diferente, si son compromisos apasionados con sistemas de referencia distintos, entonces no queda claro cómo puedan comunicarse personas que pertenecen a formas de vida que viven de espaldas una a la otra. En este planteamiento, las prácticas cobran su sentido por referencia al marco conceptual en el que se insertan. El significado es uso en un contexto. No hay sentido al margen de la utilización dentro de un sistema de normas que donan sentido. Luego no podemos comprender lo que el otro hace si no formamos parte, vivimos o compartimos el sistema de referencia.

Quiere esto decir, que la hipótesis del diálogo requiere que los creyentes y los agnósticos compartamos al menos alguna referencia (sea conceptual, sea afectiva o sean ambas) desde la que entendernos. Pues si, tal y como parece desprenderse de la hipótesis, realmente las formas de vida del agnóstico y del creyente son radicalmente distintas, entonces el diálogo y la inteligibilidad serán por definición fallidas. Luego sólo si existiera algo así como un marco de pensamiento y sensibilidad humanos previo a la diferenciación en agnósticos y creyentes, podremos comunicarnos y, al menos, contarnos nuestras historias. ¿Será esto a lo que apunta la tesis platónica del deseo, atracción o sed de verdad y de bondad, a las que se refirieron Caffarena y Sotelo el primer día? ¿Será también lo que sugiere la alternativa tomista del deseo natural

constitutivo del ser humano, que introdujo ayer Marina? Seguramente, pero caben también otras posibilidades que nuestro tiempo está intentando explorar.

Referencias

Cioran, E.M., *La caída del tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1993.

García-Baró, “De las ambigüedades de la religión”, en *Cuadernos del Seminario Público “Pensar la religión”*, Madrid, Fundación Juan March, 2001.

Hyman, J., “El Evangelio según Wittgenstein”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI (1998), pgs. 231-244.

Murdoch, I., *Henry y Cato*, Madrid, Alfaguara, 1986.

Wittgenstein, L. “Sobre la creencia religiosa”, en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992.